الفصل الرابع

الدولـة والتوحيـد الوطنـي

أولاً: التوحيد الوطني

لا يَقَعُ الانتباهُ إلى قيمة الدولة ومكانتها في تاريخ أمَّةٍ أو جماعةٍ وطنية ـ إذن ـ إلّا مَتَى دَبَّ فيها وهنٌ وتراجعتْ قدرتُها على ممارسة وظائفها في حفظ الكيان وتنظيم الاجتماع الوطني. حينها فقط يكتشف المجتمع مقدار ما يصيبُه من أذًى أو ضَرَر في وحْدته أو في أمنه أو في انتظام أمور معاشه في امتدادِ اكتشافِهِ عجْزَهُ عن تدبير شؤونه بمعزلٍ عن تلك السلطة العليا فيه التي هي الدولة. في غير هذه الحال، أي حيث تكون الدولةُ متمتّعةً بعافيتها ومباشِرةً وظائفَها على نحوٍ اعتيادي، قد لا يَأْبَهُ أحدٌ بالدولة أو يُلقي إليها بالاً: إمّا لأنها تبدو جزءاً من أمرٍ واقعٍ لا يستلفت انتباهاً لأنه عاديّ، أو لأنها تمثل سلطةً قهرية ـ أو مفروضةً على يوميات الناس ـ بحيث يكون الإعراض عنها فعلاً في باب اتقاء الشرّ أو النسيان الإيجابي. بل كثيراً ما يسود الشعور ـ في هذه الحال من عافية الدولة ـ بالرغبة في التحرُّر منها أو مما تفرضه على المجتمع من إكراهاتٍ تُلَازِمُ، بالضرورة، كلَّ دولةٍ؛ فيكون ذلك مدعاةً إلى تنامي حساسياتٍ نقدية تجاهها من قِبَل الأفراد والجماعات والنخب.

يرتفع الشعورُ الجماعي بالحاجة إلى الدولة بشكل أكبر في حالتيْن كثيراً ما تَلَازَمَتَا في التاريخ: في حالِ انهيار الأمن الاجتماعي وقيامِ كلِّ جماعةٍ بأمنها، وفي حال فقدان الأمة أو الجماعة الوطنية لوحدتها الكيانية (البشرية

والسياسية) وتفرُّقها إلى جماعات متنابذة أو متناحرة. يحدُث في الحاليْن، وكنتيجة لتفكُّك سلطان الدولةِ الجامع، أن تنشأ سُلَطٌ أهلية متنازعة على السيطرة أو على غنائم سلطان الدولة المنهار تتفرَّد فيها كل سلطةٍ بأمور اجتماعها الأهليّ والعصبويّ: بأمنه وحوزته الجغرافية وثروته. وربَّما جَنَح التنازعُ بينها إلى قتالٍ وحروبٍ أهلية في الحالات التي يصل فيها الانقسام إلى حدودٍ قصوى تُغْري بالحسم؛ وقد لا تتجاوز - أحياناً - حدود التعايش الهشّ بين جماعات تَتَكَايَدُ في خفاءٍ أو يتهيَّب بعضُها من بعض. وهو ما يقع عادةً حينما لا يسمح التوازنُ في القوى بغلبةِ فريقٍ على آخر.

قد يختلف الجميع في ما على الدولة أن تقوم به وفي ما ليس عليها القيام به من وظائف وأدوار في المجتمع (تنموية، اجتماعية، سياسية). غير أنهم جميعَهم عند وظيفةٍ للدولة يتوحَّدون أو يجتمع رأيُهم على التسليم بها: وظيفة **حماية** - ورعاية - **وحدة الكيان والأمة والجماعة** (الوطنية). قد تخضع الوظيفة التوحيدية للدولة للاجتهاد، و - بالتالي - للتباين الفكريّ والسياسيّ في النظر إليها وإلى وسائل تحقيقها أو حتى إلى المضمون السياسي والاجتماعي الذي ينبغي أن تنطوي عليه؛ غير أنها لا تخضع لاجتهادٍ أو اختلاف حينما يُنْظَر إليها بوصفها حاجة للمجتمع والأمة لا مَحِيدَ عنها. وسواء حَصَلَ هذا الإدراك (لتلك الحاجة الحيوية) من قِبَلِ النخب الواعية أو من قِبَل الجمهور العام - على ما بين الإدراكيْن من فارقٍ في درجة الوضوح - فإن إدراك الحاجة تلك ينطوي على شعورٍ حادّ **بالتلازم بين المجتمع والدولة**، بين بقاء ذاك واستمرار هذه أو بين زوالها وزواله.

من النافل القول إن وعي التلازم بين الدولة والمجتمع، من خلال التشديد على وظيفة الدولة في التوحيد وفي حماية وحدة المجتمع والأمة، ليس دائماً ثمرةَ تأمُّلٍ نظريّ في الصلة العضوية الترابطية بين الأمة والدولة (فقد يكون ذلك مما يهتم به الباحثون المختصون في علم السياسة أو علم الاجتماع السياسي أو علم التاريخ)، وإنما هو - في الغالب - مما تَبْعَثُ على الاقتناع به وقائعُ الخبرة الحياتية ووقائعُ الخبرة التاريخية الماضية ودروس تينك الخبرتيْن. غير أن هذا المشتَرَك العام في النظر إلى صلة الترابط تلك لا يمنَع من رؤية الفارق في إدراكها عند هذا الفريق وذاك، أكان من النخبة أم من «العامة». فقد تعني دروس الماضي عند بعضٍ دروسَ تجربةِ الدولة والمجتمع في المجال العربي - الإسلامي الوسيط ومآلات وحدةِ الأمة بعد

الانقسام السياسي؛ وقد تعني عند بعضٍ آخر دروسَ تجربةِ قيام وانهيار الامبراطورية الرومانية أو الدول الكبرى في العصر الحديث؛ وقد تعني عند بعضٍ ثالث دروسَ الثورات والفتن في البلاد العربية في القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين وما حملتْهُ الذاكرة من وقائع مَرْويَّة عن تلك الفوضى العارمة في حياةِ مَنْ عاشوا تلك الفتن. كما قد تكون عند بعضٍ رابع خبرةَ حروبٍ أهليةٍ معاصرة معيوشة ومآسيها الجاثمة على الأجساد وفي الصدور والذاكرة.

في كل صورةٍ من صُوَر العلاقة المستوعاة بين الدولة والمجتمع والأمّة حيِّزٌ مستقل - أو مختلف - لتمثُّلِ ما ليس مشتركاً بين الصُّور والرؤى المختلفة، أي لتأويل أسباب انفصام العلاقة بين الدولة والمجتمع وإعادة تنزيلها اليوم مبدءاً لتأسيسِ تصوُّرٍ أمثل لتلك العلاقة. من يستنتج أن الانفصام حدث بسبب الانفصال بين السياسة والشريعة (في تاريخ الإسلام)، يتشوّف إلى إعادة بناء اللّحمة بينهما على النحو الذي تُستعاد به وحدةُ الأمةِ في إطار دولتها الجامعة. ومَنْ يستنتج أن الانفصام نَجَم عن استبداد الدولة والحكّام، يرتِّل قناعاته حول العدل والحرية والتسامح كأسس ومبادئ تستعيد بها الأمم والدولُ وحدتها. ومَن يستنتج أن الانفصام حَصَل بسبب انحياز الدولة إلى طائفةٍ أو عصبية على أخرى، يتطلع اليوم إلى دولةٍ تكون محايدةً تجاه قوى المجتمع كافة. ومَن يستنتج أن الانفصام حدثَ نتيجة ضَعْف الدولة وقلّة حيلتها أمام سلطات أهلية متمكّنة، يجدّد اعتقاده بأن قوةَ الدولة مطلوبةٌ في كل الأحوال ولو بطشت لأن بطْشها أرحمُ من بطش الأهالي المسلّحين.

لكن أحداً من هؤلاء جميعاً، أكان من المولَعين بتحميل الدولة مسؤولية إخفاقها في التوحيد وفي حفظ كيان الأمة الجامع أم كان من الذين يضعون مسؤولية ذلك الإخفاق على مجتمعٍ سائب منفلتٍ من كُلِّ ضابطٍ أو عِقال، لا يفوتُهُ إدراكُ الحاجةِ إلى تلك الدولة وإلى وظيفتها التوحيدية حتى يستقيم للمجتمع وجودٌ وبقاء. وإذا كان لابدَّ من إصلاح الدولة وتهذيب وحْشيَّتها، فَلْيَكُنْ ذلك والدولةُ موحَّدةٌ والمجتمعُ واحد. أما انقسامُها، فليس مَعْبَراً إلى إصلاحٍ وإنما إلى تقسيم المجتمع والأمة. وكل دعوةٍ إلى الإصلاح والتغيير - وهي مطلوبة دائماً ومُغْرية - عليها أن تَحْذر المساس بما ليس قابلاً للانتهاك: **وحدة الشعب والأمة وتُمَثُّلها وحدةُ الدولة.**

ثانياً: التوحيدُ النّابذ

إذا كان فعلُ التوحيد الاجتماعي والسياسي والكياني ممّا يقع في صلب عمل الدولة ومن مشمولاتها حصراً، بل مما لا قيمةَ لدولةٍ ولا بقاءَ لها من دون النهوض به، فإن إصابتَها النجاحَ في هذا أو تَعَرُّضَها للإخفاق فيه (هو) ممَّا يرتبط شديدَ ارتباطٍ **بمضمون** ذلك الفعل (فعل التوحيد)، وبما تتوسَّلُهُ الدولةُ من **وسائلَ** سياسية واقتصادية وثقافية في سبيل ذلك الهدف، وبمدى ما يلقاهُ فعلُها في المجتمع من رضاً وقبول أو من استياءٍ ورفض، أي ـ أيضاً ـ بمدى ما قد يُسْتَقْبَلُ به فعلُ التوحيد من مُظَاهَرَةٍ ومشاركةٍ أو من ممانعةٍ ومناكَفَة من قوى المجتمع المختلفة التي تتلقَّاهُ. قد لا يكون المُظَاهِرون للدولة مؤيدين لها دائماً، ربَّما عارضوها في سياسات اجتماعية أو اقتصادية بشدة، لكنهم في مسألة التوحيد كانوا لها مُظَاهِرين من دون شروط. وقد لا يكون الرافضون لبرنامجها التوحيدي معادين للتوحيد من حيث المبدإ، وإنما معارضون لنمطٍ من التوحيد تَعْرِضُهُ الدولةُ على المجتمع وتَسْلُكُه. لا يدور الخلاف هنا، إذن، حول وظيفة التوحيد التي تقوم بها الدولة ولا حول الحاجة إليها، فإن ذلك مما ينْعقد عليه الإجماعُ، وإنما يدور حول المحتوى والأسلوب.

في نمطٍ من الاستعمال السياسيّ السيئ، قد ينقلب مشروع التوحيد من مطلبٍ جماعيّ أو مجتمعيّ إلى موضوع منازَعَةٍ اجتماعية وسياسية، فيفقد بذلك شرعيتَهُ لدى قسمٍ من المجتمع وتفقد الدولةُ معه امتياز التسليمِ الجماعيّ بدورٍ لها لم يكن يُنَازِعُهَا فيه أحد. يتعلق الأمر، في ذلك الاستعمال السياسي، بتأسيس فكرة التوحيد (الاجتماعي والسياسي) على تدمير الخصوصيات ومَحْوِها، أو على ممارسة عملية الدمج والإلحاق القَسْرِيَّيْن للجماعات المختلفة داخل الجماعة الوطنية، أو على مقتضًى تَسَلُّطيّ يُهْدِر الحريات والحقوق السياسية ويأخذ المجتمع إلى التوحيد الوطني من طريق إعدام السياسة. . . إلخ.

لقد عانَت عمليةُ التوحيد الوطني في البلاد العربية المعاصرة عُسْراً حاداً في التحقُّق بتأثير عوامل مختلفة بعضُها يتعلق **بثِقْل الموروث الاجتماعيّ العصبويّ**، **وبدينامية الممانعات** الذاتية التي أطلقها في وجه التوحيد الذي قادتْهُ الدولةُ الوطنية، وبعضُها الثاني يتعلق **بهشاشة الدولة** ومحدودية قدرتها ـ

في كثير من البلاد العربية ـ على التمايز عن الاجتماع الأهلي والارتفاع فوق نصابه شرطاً لكينونتها دولةً؛ أما بعضُها الثالث، فيتعلق بالمنسوب العالي من **العنف والقَسْر** الذي طبع مشروع التوحيد الوطني في قسمٍ من البلاد العربية تمتعت فيه الدولةُ بقدر محسوس من القوة في مواجهة الممانعات الاجتماعية (العصبوية) لِمشروع التوحيد ذاك.

في الحالة **الأولى**، حيث أبدت البُنى العصبوية مقاوَمَتَهَا لأي إدماجٍ اجتماعي وطني، فَشِلت عمليةُ التوحيد واستقرت عند نقطة احترام التكوينِ الاجتماعيِّ الموروث والتعايش معه على نحوٍ أصبحت فيه الدولةُ نفسُها ـ أو تكاد ـ **طائفةً أو عصبيةً جديدةً مُضَافَة إلى المشهد الفسيفسائي العصبويّ!**

وفي الحالة **الثانية**، حيث تماهتِ الدولةُ الضعيفةُ مع الاجتماع الأهليّ، فَشِلت عمليةُ التوحيد لأنه كان من نتائج ذلك التماهي أن تَرْجَمَتِ البنيةُ الاجتماعيةُ الفسيفسائيةُ نفسَها داخلَ الدولة فزادتِ الأخيرةَ ضَعْفاً وارتهاناً للعصبيات فامتنعَ عليها فِعْلُ توحيدٍ كان معناه غلبةُ عصبيةٍ على أخرى.

أما الحالة **الثالثة** (وهي التي تعنينا)، أي حيث أنجزتِ الدولةُ القويةُ عمليةَ التحديث بالعنف القسري، فقد انتهى التوحيد إلى استيلادِ تناقضاتٍ وأَزْماتٍ لا حصر لها ارتدَّت عليه هو نفسُه ـ في بعض الأحيان ـ بأوخم العقابيل.

نحن هنا ـ في هذه الحالة ـ أمام نموذج للتوحيد نابذٍ. أي أمام نموذجٍ ينجح في أن يفرض نفسَه بالقوة المادية لكنه يفشل في البقاء بعد أن تنضجَ شروط الانقضاض الخارجيّ والداخليّ عليه. وفشلُه في البقاء إنما يُرَدُّ إلى كونه يستثيرُ نقائضَه ويدفعها إلى التماسك الذاتيّ وإلى التعاظم التدريجيّ في وجهه. لا تكون تلك النقائض مُعْلَنَة أو جهيرة ولا تكون قويَّةً في أول أمْرِها، أي حين تَضْوي الجماعاتُ المختلفةُ بالقوة في الجماعة الوطنية. لكنها سرعان ما تبدأ في إعادة تأهيل قُواها الذاتية في صمتٍ وحِذْرٍ لتطرحَ مع الزمن وكلما بانت أخطاءُ التوحيد ـ مشكلاتِها المكتومة. وقد يأتي ضغطٌ خارجيٌّ أو غزوٌ أجنبي فتستقوي به بعد أن يكون هو نفسُه قد سخَّرها في مشروعه!

ليست مشكلة هذا النمط من التوحيد القسريّ الإلحاقيّ تكمن في أنه يصطنع وحدةً للجماعة الوطنية مستحيلةً، وإنما في أسلوبه الذي قد تستحيل به

وحدةٌ مستحيلة. فقد تكون الوحدةُ هدفاً ممكن التحقيق، بل هي كانت دائماً كذلك بسبب ما في المجتمعات العربية من جوامعَ اجتماعية لا تُحْصَى. ومع ما في جوف هذه المجتمعات من تعدُّدٍ وتنوُّعٍ وتبايُن في التكوينات الاجتماعية، فإن ذلك كلَّه ما كان يُمكنُه أن يُعِيقَ عملية التوحيد الاجتماعيّ والوطنيّ. وتلك حال سائر مجتمعات الأرض الزاخرة بالتنوع في التكوينات الاجتماعية وحالُ سائر الدّول التي قادت عملية التوحيد القوميّ. غيرأن مقاربة التنوع بتوحيدٍ قسريّ يُهْدِرُهُ ويَمْحُو آثارَهُ داخل شخصيةٍ وطنيةٍ جامعة لم يكن نهجاً سليماً في الاجتماع السياسيّ العربيّ المعاصر مثلما لم يكن سليماً في تجربة الدولة الحديثة في الغرب على الرغم من أن فرص نجاحه في الماضي القريب (القرن التاسع عشر) كانت أوفر من فرص نجاحه في القرن الماضي ومطلع هذا القرن.

في ثلاثٍ من الحالات قادتِ الدولة الوطنية في البلاد العربية هذا النموذج القسري من التوحيد: في حالة الدولة الوطنية التي قادتها نخبةٌ تقدمية من الطبقة الوسطى، مدفوعةً بتوجهاتها القومية التوحيدية وبرغبتها في اختصار عملية التغيير والتقدم بإجراءات سياسية واقتصادية لم تَخْلُ من عنف؛ وفي حالة الدولة التي قادتها نخبٌ عسكرية أَتَتْ ـ هي نفسُها ـ تختصر عملية التغيير من فوق (بالانقلاب العسكري) كي تحطّم البنية القَبَليّة أو الطائفية أو تنتشل المجتمع من القرون الوسطى؛ ثم في حالة الدولة التي سيطرت فيها عصبيةٌ (طائفة، عشيرة. . .) على غيرها من العصبيات. تختلف النخب السياسية التي قادت عملية التوحيد وبناء الدولة الوطنية، في النماذج الثلاثة التي ذكرنا، لكنها تجتمع على أسلوب واحد نَهَجَتْهُ في ذلك المسعى حتى وإن كان بَعْضُهُ أعنفَ من بعضِه الآخر في التطبيق. والنتيجةُ أن مجتمعاتنا زاخرةٌ بكل أنواع المتفجِّرات الاجتماعية والسياسية المزروعة في نسيج علاقاتها الداخلية والجاهزة للتفجير!

من النافل القول إن النظام السياسيّ في الوطن العربي خرجَ دائماً قويّاً ومنتصراً من معركة التوحيد الداخليّ، على الأقل لأن النجاح في تحقيق التوحيد لم يكن يعني ـ في حساب النتائج ـ سوى النجاح في إخضاع ما كان في حكم المتفَلِّت من سلطان الدولة المركزي، أي ما كان يَعُدُّه النظام في جملة مصادر التهديد الداخليّ (سُلَطٌ محلية متمردة أو ـ على الأقل ـ ضعيفة الانقياد، جماعاتٌ أهلية فرعية متماسكة أو تَتَأَبَّى الاندماج. . .): ولا يعني

التوحيد، في هذه الحال، أكثر من احتكار النظام للسلطة ومَرْكَزَتها بعد مصادرتها من قوًى كانت تتوزَّع بينها أقساطاً. أما أن يكون إدماجاً اجتماعيّاً حقيقيّاً أو انصهاريّاً، فذلك مما لم يكن ممكناً بلوغُه أمام ما كان يُطلقُهُ ذلك التوحيد ـ لأنه قسريٌّ وعنيف ـ من مقاومات اجتماعية متباينة الأشكال ومتفاوتة الحدود. وهكذا **بمقدار ما كان النظام إيَّاه يخرُجُ من معركة التوحيد قويّاً، كانت الدولة تزيدُ ضَعْفاً والكيان تناقضاتٍ داخليةً حادة**. إن نظرةً استطلاعيةً إلى المعضلات الاجتماعية والسياسية الداخلية التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم تسمح للمرء بأن يَلْحَظَ أن أكثرها يتصل **بأزمة الاندماج الاجتماعي** ويعبّر عن نفسه في ظواهر انقسامية أو انشقاقية تهدّد بإطاحة وحدة الكيانات القائمة. وهي (ظواهر) تبدأ بداياتٍ متواضعةً (رفع الغبن، المشاركة بحصة في السلطة، الاعتراف بالحقوق الثقافية للجماعات الفرعية. . .) لتصل إلى حدود المطالبة بالانفصال أو الفَدْرَلَة أو الحديث عن الجماعات الكبرى بوصفها جماعة غازية!. . . إلخ.

لا مناص من نقد هذا النمط النابذ من التوحيد الذي يقود المجتمع والدولة، في المطاف الأخير، إلى الانشقاق والتقسيم. لابدَّ من رؤية مواطن الخَلَل فيه التي تولِّدُ ظواهر وأوضاع لا تُلْحِق الهزيمةَ بفكرة التوحيد فحسب، بل تجعلها مستحيلةً بعد أن تأتي على شرعيتها بِمَعَاوِل الهدم. وبكلمة، لابدَّ من القطيعة مع هذا النمط من التوحيد من أجل فتح الطريق أمام نهجٍ ديمقراطيٍّ للتوحيد. وأوَّل سبيلٍ إلى ذلك نقد خطاب التوحيد القسري.

ثالثاً: نقد الخطاب البسماركي العربي

من المثقفين العرب مَنْ يقترن عندهم معنى التوحيد الوطني (والقومي) بالإدماج القسري للجماعات والمناطق المختلفة في الكيان الجامع. وبعضهم لا يكتفُون بالنظر إلى فعل القَسْر في جوانبه السياسية والقانونية، بما هو مجموعُ الإجراءات التي تتخذها الدولة لتكوين مجالٍ وطني (أو قومي) جامع وموحَّد وتفرضها على جميع رعاياها بمن فيهم مَن ليسوا يرغبون في الوحدة، بل يتفهَّمون (المثقفين أعني) أن تلجأ الدولة إلى أنماطٍ من القَسْر أشدّ كاستعمال العنف لبناء الوحدة. وغالباً ما يجدون لأنفسهم ما يبرّرون به موقفهم هذا من قبيل الهدف الأسمى والمصلحة العليا والتضحية بالجزئي من أجل الكلّيّ وما في معنى ذلك. فإذا كان التوحيد هدفاً جليلاً لشعبٍ أو أمّةٍ لا قيام لهما ولا

استمرار من دون تحقيقه، فلا يجوز إسقاطُهُ أو تعطيلُهُ ـ متى ما توافرت إمكانيتُه ـ بدعوى أنه يصطدم بمصالح فئاتٍ ما في المجتمع غير راغبة فيه. وإذا لم يكن ممكناً تحقيقُه إلا بواسطة القَسْر والإكراه، فليكن ذلك طلباً لفوائده ومن دون التفاتٍ إلى «مضاعفاته الجانبية».

لكن المثقفين أُولَاء لا يعبّرون في هذا الشأن عن موقفٍ خاصٍّ بهم، أي كمثقفين عرب، وإنما يحرصون على بيان اتّصالِ هذا الموقف بحصيلة تجارب التوحيد القومي في التاريخ الإنساني الحديث. وهي تجارب كشفتْ عن الأثر الكبير الذي كان لدينامية العنف فيها وفي تمكينها من التحقُّق التاريخي. في عقل كل مثقف من المتمسِّكين بهذه الرؤية طيف نابليون أو بسمارك ومثال عمليات التوحيد في أوروبا وفي أمريكا الشمالية. إنها النموذج المرجعي الكوني ولا نموذج غيره، ومن يدعو العرب إلى عدم نهج السبيل عينِه الذي نهجتْهُ أممُ العالم وشعوبُه في هذا المضمار، إنما يدعوهم إلى تعطيل فريضة التوحيد: إنْ على الصعيد القومي العام أو على الصعيد القطري (= الوطني) الخاص. هكذا لسان حاله يقول وهو يتحجَّج بسوابق التاريخ مُفْحِماً خصْمَه من المتشككين والمُثَبِّطين.

وليس ثمة ما يدعو إلى التشكيك في صحة أسانيده التاريخية إذا كان ثمة ما يدعو إلى التشكيك في وجاهة دعواهُ وموقِفِه. إذْ لا مِرْيةَ في أن تجارب التوحيد القومي الإنسانية تَدُلُّنا على ما كان فيها من كبيرِ أثرٍ لدينامية القَسْر والعنف، فما كاد وطنٌ أو كيانٌ قوميٌّ يقوم إلّا من طريق الإخضاع المسلَّح: إخضاعُ مركز الكيان لأطرافه واستدخالها تحت سلطانه. هكذا قامت الدولة ـ الأمة في القرن التاسع عشر: عصرها الذهبي، وعلى هذا المنوال استَوَتْ نظرياتُ التوحيد القومي في الفكر السياسي الحديث التي نَهَل منها المفكرون القوميون والوطنيون العرب. غير أن الذي يتجاهله المدافعون عن هذه الرؤية أن تلك التجارب وليدة حقبة من التاريخ الإنساني محكومة بظروفها الزمنية وبشروطها المكانية ولا تمثِّل مختبراً علميّاً لإنتاج قوانين عامة وشاملة للتوحيد القومي، على نحو ما افترض ذلك نديم البيطار[1] مثلاً، وأن محاولات التوحيد القومي ـ في القرن العشرين ـ أفرجتْ عن

(١) نديم البيطار، من التجزئة إلى الوحدة.. القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩).

إمكانات ووسائل أخرى غير تلك توسلتْها تجاربُ التوحيد السابقة؛ وقطعاً هم يتجاهلون سمة العصر اليوم (منذ الحرب العالمية الأولى وخاصة منذ خمسينيات القرن العشرين) وهي: صيرورة الديمقراطية وسيلةً رئيساً في بناء الكيانات القومية وتعزيزها(*) - وفي فَرْطها أيضاً(**) - أو في توسيعها إلى منظومات إقليمية(***).

من المؤسف أن التمسك بهذه الرؤية **البسماركية** لعملية التوحيد، من قِبَلِ قطاع عريض من المثقفين العرب، يُسْدِي خدمة مجانية للنخب السياسية الحاكمة من أجل المزيد من إفساد عملية التوحيد. فهي إذ تقدِّم تنظيراً سياسيّاً لتوحيدٍ قوميّ معطَّل منذ ما يزيد عن أربعين عاماً، ولا وجود ماديّاً لِقواهُ ولحوامِلِهِ السياسية والاجتماعية اليوم، تضع نتائج ذلك التنظير في أيدي نخب الدولة الوطنية (= القطرية) تبرِّرُ به سياساتها الداخلية الخرقاء في مضمار التوحيد الوطني، وقد تلتمس لتلك السياسات أعذارها حين يَأخُذُها الشَّططُ إلى اقترافِ الخطيئة! ماذا يفعل بعض المثقفين العرب اليوم، حين يؤيدون سياسات النظام السوداني تجاه أهالي إقليم دارفور مثلاً، غير ذلك؟! ثم ماذا فعلوا - قبل هذا - حين أيَّدوا بشدة سياسة القسوة العسكرية التي أطلقها النظام في صنعاء ضدّ حركة الانفصال في جنوب اليمن من أجل حماية الوحدة الوطنية والكيانية؟! قد يقال هنا إن المثقف الحقيقيّ، التاريخيّ، الملتزم، هو الذي لا يُسَاوِمُ على وحدة الوطن والشعب والأمة ولو كان الثمن هو التضحية المؤقتة بالحريات والديمقراطية، وإن مثال هذا المثقف وُجدَ في الغرب إبان المعارك الكبرى من أجل إقامة الدولة القومية[2]. ولكن ماذا لو كان ثمن الدفاع عن ذلك النمط النابذ من التوحيد هو تدمير فكرة الوحدة ذاتها، هو تمزيق الشعب والوطن والدولة؟!

(*) النموذجان السويسري والكندي مثلاً.

(**) كما في حالة انفراط عقد تشيكوسلوفاكيا بطلاقٍ ديمقراطي.

(***) الوحدة الأوروبية مثالاً.

(٢) ما يتناساه أصحابُ هذا الرأي أن المثقف الغربي يعيش في نظام ديمقراطي لا يخشى منه انقلاباً على الحريات والحقوق الديمقراطية باسم وحدة الأمة، ولذلكَ لا يضيره أن يُخفِّف من وطأة لغته الديمقراطية حين يتعلق الأمر بوحدة الأمة. وهذا ما ليس ممكناً للمثقف العربي المدعوّ إلى نضال مزدوج (من أجل الوحدة والديمقراطية معاً) وإلى نقد كلِّ خطابٍ سياسي يتذرَّع بقضايا الأمة لإهدار الحقوق الديمقراطية أو يتذرَّع بالديمقراطية وحقوق الإنسان لتصفية حسابه مع المطالب الوطنية والقومية.

ليس صحيحاً أن الشكل الوحيد الممكن للتوحيد الوطني والقومي هو ذاك الذي شهدته أوروبا في عهد ثوراتها القومية في القرن التاسع عشر. وليس مما يُشَرِّف صَاحبَ رأيٍ أن يعتقد بأن فعل التوحيد الوطني، الذي أطلقَتْهُ النخبُ العربية الحاكمة وقادتُهُ منذ عقود، هو الممكن الوحيد الذي تتيحُهُ الأوضاع العربية، أو هو أفضل الممكن ممّا تتيحه تلك الأوضاع. فلقد كان في وُسْعِ مجتمعات عديدة في القرن العشرين أن تُنْجِزَ وحدتها الوطنية والقومية من طريق الاندماج الديمقراطي والتفاهم والتشارك في إطار دولةٍ اتحادية. وكان في وسع أية دولةٍ عربية ـ وما يزال ـ أن تعيد النظر في نمط التوحيد القسري وأن تُطْلِقَ ديناميات اندماج اجتماعيٍّ يُجيب المطالبَ ويفكِّك التّعبئةَ الداخلية ويُطَمْئِنُ سائر الجماعات على حقوقها في الوطن وفي السلطة من طريق تحقيق المشاركة السياسية.

ربّما كان في عداد المسلَّم به أن نمط السلطة في البلاد العربية، كسلطة مستبدة متوارثَة أو مسروقة (بالانقلاب العسكري)، أي كسلطة لا تتمتع بالشرعية الديمقراطية والدستورية والشعبية، وأن طبيعة النخب الحاكمة وثَقَافَتَها السياسية والتكوينَ العصبويَّ الذي تستند إليه قوتُها الاجتماعية. . .، لا تسمح بغير هذا النمط من التوحيد القسريّ النابذ الذي يكرِّس غلبة جماعةٍ كبرى على جماعات صغرى. لكن الذي ليس يقبل التبرير أن يرتضيَ المثقفون تأجير عقولهم وألسنتهم للدفاع عن توحيدٍ لا يقود المجتمعَ إلّا إلى انقسامٍ وتذرُّرٍ وحروب أهلية باسم قدسية المعركة من أجل الوحدة الوطنية. نعم هي معركة مقدّسة كما الدفاع عن الدولة وبقائِها ومِنْعَتِها واجبٌ وطنيّ مقدَّس. لكنَّ الدولةَ التي لا تُدْرِكُ أن سياساتها القيصرية تعود عليها بالمضارّ وقد تهدِّد وجودها تحتاج إلى النقد الصريح لا إلى «الزغاريد الفكرية»!

رابعاً: في أن الأوطان والأمم ليست حقائقَ قبْليّة

لا يردِّدُ المرءُ قاعدةً نظريةً حين يقول إن أَقْصَرَ سبيلٍ إلى إنجازِ عملية التوحيد الوطني في أيّ بلدٍ ـ وأَمْثَلَهُ في الوقتِ عينِه ـ (هو) التقدُّمُ أشواطاً بعيدةً في تنمية ذلك البلد وإرساء النظامِ الديمقراطيّ والمؤسسات فيه. فلقد قام دليلٌ على هذا التلازم (بين التوحيد وبين الديمقراطية والتنمية) في تجاربَ عديدةٍ من البناء الوطنيّ أو القوميّ في العالم المعاصر ليعزِّز، في الآن نفسِه،

مصداقيةَ ما كان في عداد الاقتناع النظريّ لدى كثيرين لم يستسيغوا! كيف يمكن لتوحيدٍ وطنيٍّ أو قومي أن يرى النور ويصمد بمعزلٍ عن شرطه التحتيّ: التنمويّ والديمقراطيّ. وقد لا نحتاج إلى كبيرِ شرح لبيان حقيقة أن الأوطان ليست مجرَّد جغرافيا وبشر، بل **علاقاتٌ اجتماعية وسياسية**، وأنها لا تقوم أو تكون كياناتٍ لشعوبٍ وأممٍ إلّا متى انْتَسَجَتِ الروابطُ وتمتَّنَتْ بين الأفراد والجماعات واستقرَّ في وعي الجميع أنهم يُكوِّنون وحدةً اجتماعية واحدة (جماعة وطنية أو قومية).. ؛ فقد يكون ذلك من «بداهات» الأمور في الاجتماع السياسي. إن الذي يمكن أن يحتاج إلى بعض البيان هو كيف يحصل **ذلك الوعي (بالهوية الوطنية أو القومية)؟، وكيف يكون للتنمية والديمقراطية أثرٌ في تكوينه أو في استيلاد ظروف ذلك التكوين؟**

قد يكون الشعور ـ الفرديّ والجماعي ـ بالانتماء إلى وطن وإلى شعبٍ أو أمَّةٍ **حصيلةَ فِعْلِ التربية على قيم مشتركة موروثة، أي حصيلةَ فِعْلِ عامِلَيْن مستمرَّيْن: الموروث** الثقافي والديني والاجتماعي الذي يمثّل مواردَ هويَّةٍ لجماعةٍ إنسانية ما، ثم **الأشكال والصور المختلفة لإعادة إنتاج ذلك الموروث** وتوزيعه اجتماعيّاً من طريق التلقين والتنشئة اللذيْن تَنْهَض بأدائهما مؤسساتٌ متعددة ومختلفة من أسرة ومدرسة ومؤسسة دينية وإعلام وقانون... إلخ. غير أن هذا المستوى من الشعور لا يكون دائماً كافياً لإنتاج وعيٍ بالانتماء الوطنيّ والقوميّ بمعناهُ السياسيّ وإن كان قادراً على إنتاج وعيٍ ثقافيٍّ بالانتماء إلى حضارة، أو على إنتاج وعيٍ بالانتماء إلى عقيدة دينية. لا يكفي المرءَ ـ مثلاً ـ أن يولد في مصر أو المغرب من أبَوَيْنِ مِصريَّيْن أو مغربيَّيْن، وأن يَتَلَقَّن تاريخَ هذيْن المِصْريْن من أمصار العرب، وأن يتشبَّع بعظمة رموز تاريخهما، وأن تكرِّسَ البيئةُ العائليةُ والتربوية والإعلامية قيم الاعتزاز بالانتماء إلى البلد عنده، حتى تتكونَّ في وعيه مبادئُ الوطنية المغربية أو المصرية، أو حتى يتحَصَّن وعْيُه من احتمال البُرْمِ بذلك الانتماء أو الرغبة في التحلُّل منه. مَنْ يعتقد أنَّ ذلك وحدهُ يكفي يفترض أن الوعي بالانتماء إلى وطنٍ أو أمة وعيٌ قبْلي جاهز، أو حتى من عَمَلِ التربية والتلقين كوسائط ناقلة أو حاملة لذلك المعطى الجاهز: المصنوع في رحم الزمن الماضي.

قلنا إن الأوطان ليست حقيقة جغرافية، وإنما هي حقيقة اجتماعية ـ اقتصادية وسياسية؛ وأن الشعوب والأمم ليست مجموعات سكّانية تقوم بينها علاقات القرابة والجوار، وإنما هي **كيانات اجتماعية ملتحمة بعلاقات**

الاجتماع السياسيّ الجامعة لا بعلاقات القرابة الأهلية. ولا تقوم بين الجماعات الاجتماعية روابط انصهارية تدمج بعضها في بعض وتَصْنع لها ماهية واحدة أو مشتركة - ترتفع بها عن مجرد علاقات الانتماء الطبيعي (= العائلي، العشائري. . .) - إلا متى قامت بينها **المصالح** المادية التي تَخْلُقُ فيها ذلك النسيج الواحد المشترك وتجعل الواحدة نمها تتعرف إلى نفسها في العلاقة بالأخرى، أو قل تتعرَّف إلى نفسها داخل **الكلِّ الاجتماعيِّ** الذي يَأْخُذُ شكلَ شعبٍ أو أمةٍ أو جماعة وطنية. لا يتخلى المرء بيُسْرٍ عن روابطه الطبيعية - الأسرية أو القَبَليّة - إلّا متى تولدتْ مصالح جديدة تربطه بأنساق اجتماعية أعلى من البُنَى الطبيعية وأبعد مدًى من المصالح التي تَنْشأُ في كنف تلك الروابط والبُنَى الطبيعية.

إلى الدولة، لا إلى الثقافة والقيم، تعود وظيفةُ إنتاج تلك الشبكة الجديدة من العلاقات التي **تعيد توزيع** الأفراد والجماعات **توزيعاً اجتماعيّاً جديداً** ضمن روابط متمايزة عن روابط النسب والدّم والقرابة السابقة. وليست الوظيفةُ هذه أيديولوجية، أي تدور في نطاقِ صناعةِ وعيٍ جماعيٍّ بانتماءٍ جديد يَقْطَعُ به الناسُ مع عصبياتهم الصغرى، وإنما هي **وظيفةٌ اجتماعيةٌ وسياسية** في المقام الأول. إنها الوظيفة التي لا تنجح في تحقيق هدف الصَّهر والدَّمج إلا من خلال **إنتاج مصالح عامة** تبرِّر للأفراد والجماعات الارتباط ببعضهم من خلالها والشعور الجماعيّ بالانتماء المشترك، وتخلق لديهم الوازعَ الضروريَّ للدفاع عن أنفسهم بوصفهم جماعةً واحدة. بهذا المعنى تَنْشأ فكرةُ الوطن والشعب الواحد؛ وهي بمقتضى المصلحة تنشأ لا بمقتضى فكرةٍ أو مبدإٍ مجرَّد يجري نَشْرُهُ فيهم من خلال وسائط التأثير المختلفة. وليس معنى ذلك أن الأيديولوجيا غير ذات فائدة في مضمار بناء الشعور الوطنيّ والقوميّ عند جماعةٍ اجتماعية ما، أو أن الوظائف الأيديولوجية للدولة غير ذات قيمة في مجال صناعة وعيٍ جمْعيّ بالانتماء المشترك لدى تلك الجماعة، وإنما القَصْدُ أن فِعْل الأيديولوجيا نفسَه متوقِّف على وجود مصلحةٍ مادّية جماعية تبرِّرُهُ، أو - على الأقل - تسمح له بأن يَحْرث في أرضٍ خصبة، وإلّا فإن الأيديولوجيا وحدها لا تخلق شعوراً معزولاً عمّا يؤسِّسُ له ولكينونته.

الأوطان والشعوب والأمم ليست حقائق قَبْلية مطلقة، إذن، وإنما حقائق تُبْنَى بناءً مستديماً من خلال التوليد المستمر للمصالح المادية التي تصنع بين الناس روابط فتدمجهم في وحدات اجتماعية وتكوِّن لديهم أَنَاهُم

الجمعيّة. هنا نقطة التقاطع أو التلاقي بين الاجتماعيّ - الاقتصاديّ وبين السياسيّ في عمل الدولة. حين تقيم الدولةُ البُنَى التحتية، وتَربط الأرياف بالمدن وبالحياة الحضرية، وتَنْشُر التعليم، وتُوفّر فرص العمل للقوى العاملة، وتحمي حقوق المنتجين، وتحمي الأمن الاجتماعي والممتلكات، فهي تنهض ببرنامج تنموي (اجتماعي - اقتصادي)؛ لكنها تُنجِز في الوقتِ عينِه برنامجاً سياسيّاً هو **التوحيد الوطنيّ**، هو **صناعة وطنٍ جامع**. وحين تُقِيمُ نظامَ المؤسسات السياسية، وتكرّس الحريات العامة وتحمي حقوق الإنسان، وتضع التشريعات الكافلة للحياة الديمقراطية وللمشاركة السياسية، فهي تَنْهَض ببرنامجٍ سياسيٍّ (ديمقراطيّ)، لكنها في الوقتِ عينه تفتح أمام التنمية وتعظيم فرص التقدم إمكاناتٍ كبيرةً تسمح بالمزيد من الاندماج الاجتماعيّ الذي يصنع الأوطان والأمم. في الحالين، تنشأ الأسبابُ الفعلية الدافعة نحو هدف التوحيد الوطني المحميّ بالإرادة العامة الجامعة لا بعنف الدولة أو أجهزتها القمعية.

خامساً: التوحيدُ الجاذب

إذا كانت التنميةُ والديمقراطية أقصرَ السُّبُل إلى إنجاز عملية التوحيد الوطني (والقومي)، كما دلّت تجاربُ التاريخ الحديث والمعاصر، فلأنّ التوحيد ليس شيئاً آخر غير تحقُّقِ **الاندماج الاجتماعي** وتكَوُّنِ الأمة والوطن. وهذه جميعُها ممّا تُشكّل التنميةُ والديمقراطية أهمَّ الدّيناميات الدّافعة نحو قيامها. لم يُخطئ من قال إن القوميات والأمم - في معناها المدنيّ والسياسيّ الحديث - نشأت في علاقةِ اقترانٍ بميلاد وتطور السوق الرأسمالية وكانت من نتائج الثورتين الصناعية والبرجوازية، ذلك أن نموّ المراكز الاقتصادية الغربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أنتج المصالحَ المادية التي قادت إلى تكوين الأوطان والأمم، أو قُلْ إلى تكوين الدولة - الأمة. وعلى النحو نفسِه، سمح قيام النظام الديمقراطيّ في الغرب بانتقال عملية الدّمج والصَّهر من نطاقها الاقتصاديّ والاجتماعيّ، من طريق الرَّسْمَلَةِ والتحديث وتفكيك البُنى الإنتاجية التقليدية أو قبل - الرأسمالية، إلى نطاقٍ سياسيّ تفكّكتْ فيه الروابطُ والأطر الانتمائية والتمثيلية التقليدية ونشأت في أعقابها علاقاتُ **المواطنة** بما هي إعادة صَوْغٍ للبُنى السياسية على قاعدة المساواة الكاملة في الحقوق المدنية والسياسية لأفراد المجتمع الوطني كافة الذين أطلقتِ الديمقراطيةُ فرديَّتهم من عِقَال الجماعات التقليدية.

نحن أمام ديناميَّتَيْنِ صاهرتيْن لا يستقيم التفكيرُ في عملية التوحيد الوطني بمعزلٍ عن التفكير في الآثار التي تولّدانِهَا في مجرى تكوُّن المجتمع والدولة والأمّة. فالتنميةُ وحدها تفتح طريق الاندماج الاقتصاديّ، وهو شرطٌ تحتيٌّ لأيّ اندماجٍ اجتماعيّ. إن التجمعات الاجتماعية التي تعيش في عزلةٍ طبيعية عن بعضها البعض لا تَخْرُج من عزلتها إلّا متى مُدَّتِ الجسورُ بينها (إنشاء الطرق ووصْل بعضها ببعض، مدّ شبكات الكهرباء والمياه، إدماج الأرياف في النظام الاقتصاديّ. . .)؛ ولا يمكن تنميةُ تلك الجسور إلا بتعميم التعليم وتيْسير سُبُل التواصل الثقافيّ. ولكن، كلّما أمكن التّقدمُ في تحسين شروط الحياة وخلْق فرص العمل وتعظيم المصالح الاقتصادية، أمكن التقدُّم أكثر على طريق تسريع وتائر الاندماج الاجتماعيّ. في المقابل، كلما تعرَّضت مناطق أو جماعات اجتماعية للحيْف والتهميش، في مقابل مناطق أو جماعات أخرى محظوظة أو ذات امتياز، تعثرت عمليةُ الاندماج بسبب انكفاء مَنْ أصابهم الحَيْف، أي مَنْ قد لا يجدون لديهم مصلحةً تُبرّر لهم الاندماج في الكيان. وليس من باب المصادفة أن الكثير من دعوات الانفصال نشأ في بيئةِ هذه المناطق والجماعات المعرَّضة للنَّبذِ والإقصاءِ الاجتماعيَّيْن في المجتمعات التي عانت من عُسْرٍ في الاندماج والتوحيد مثل المجتمعات العربية.

إن الشعور بالانتماء إلى وطنٍ وإلى شعبٍ أو أمّةٍ يَقْوى كلَّما اقترن معنى الوطن ومعنى الأمة لدى الناس بالشعور لديهم بأن كرامتَهم الإنسانية تَتحقَّق في ذلك الانتماء ومن خلاله. ولا ينبغي أن يُؤْخَذ مفهومُ **الكرامة**، هنا، في معناه الأخلاقي الدَّارج حصراً، بل يتبغي فهمُه في مدلوله الاجتماعي بوصفه مرادفاً لمعنى الشعور **بإشباع الحاجات الإنسانية**: المادية والمعنوية. يتمسَّك الناسُ بأوطانهم حينما يَقِرُّ في نفوسهم أنهم يعيشون بكرامةٍ في تلك الأوطان: يجدون العمل الشريف، ويوفِّرون لقمة عيشهم، ويَفِيئُونَ إلى مساكنَ تليق بهم، ويُرسِلون أبناءهم إلى المدارس، ويَجدون العلاج لِأَدْوائهم ولأبدانهم، وتتوافر لهم فرصُ تنمية مداخيلهم وترقية وسائل حياتهم. يَكُفُّ الوطن حينها عن أن يكون مجرّد جغرافيا فيصبح الرَّحمَ والحُضْنَ الذي فيه ينشأون ويترعرعون، فينمو الشعورُ بالعصبيَّة الإيجابيّة لهذا الحضن الذي يمنح الوجود الإنساني معنًى ويَحْمل الفرد على الشعور بأنه جزءٌ من جماعةٍ يشرّفه الانتماء إليها هي الأمّةُ أو الجماعة الوطنية أو القومية.

لكن معنى الكرامة لا يكتمل إلّا بحمْلها على وجهها السياسيّ. ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، ولذلك لا يَحْمِلُ الشعورَ بالولاء للوطن إلّا مَن تَوَلَّدَ لديه الاقتناعُ بأن هذا الوطن يَحْفَظ حقوقه السياسية: حرّيَتَهُ في الرأي والتعبير، حقَّهُ في المشاركة السياسية من خلال المؤسسات الرسمية والأحزاب والجمعيات السياسية، حقه في المشاركة في صنع القرار وتقرير المصير من خلال صوته في الاقتراع النَّزِيه ومن خلال حقّه في الرقابة والاحتساب، حقّه في تقلُّد المسؤوليات طبقاً لمقتضيات الكفاية، وبكلمة حقّه في المواطنة كاملة غير منقوصة. الديمقراطية هنا ـ كالتنمية ـ مَرْكَبٌ مأمون إلى بناء الأوطان وقيام الأمم، لأن بها يتحقَّق الوجهُ السياسيُّ للاندماج الاجتماعيّ الذي لا يكون توحيدٌ وطنيٌّ من دونه؛ أي أنها توفّر سبيلاً آمناً نحو نموّ الوعي الجمْعيّ بفائدةِ المواطنة في حفظ الحقوق العامة وصوْنها، وبالحاجة إلى الدفاع عن الوطن والدولة اللذيْن يكفُلان تلك الحقوق كشكلٍ آخر للدفاع عن تلك الحقوق.

إن المشروعَ السياسيَّ التوحيديَّ الذي يضع هدف التنمية والديمقراطية في صدارة أولوياته البرنامجية يختصر طريقه نحو هدف التوحيد الوطنيّ والقوميّ، لأنه ـ بكل بساطة ـ يزدرع الأسباب التي ستُثْمِر ذلك التوحيد ويُطَمْئِنُ المجتمع على الفوائد الناجمة عن ذلك التوحيد، ناهيك بأنه يهيئ له السبيل من خلال مفاعيل الصَّهر والدَّمج المتأتية عن عمليتيْ التنمية والتطور الديمقراطيّ. **إن الناس لا تَنْقَادُ إلى التوحيد بالقوة والعنف** حتى وإن كان في التوحيد مصلحة لها (هذا إذا أدركت أن فيه مصلحة ولم يقترن معناهُ في وعيها بالأسلوب القهريّ الذي يُدَارُ به)، لكنها قلَّما تتردَّد في أمره إن سِيقَ في سياق مشروعٍ تنمويٍّ ـ ديمقراطيّ: يجيب عن حاجاتها ويُشْعِرُها بأنها مشارِكةٌ في صُنْعِهِ بإرادتها الحُرَّة. ويُخْطِئ من يعتقد بأن الوحدة الكيانية تصبح ممكنةً فقط حين يَحْصُل وعي فكريٌّ بها وبغاياتها السامية. فالمسألة هنا ليست فكرية أو ثقافية أو أيديولوجية إلّا لدى فئة قليلة من المجتمع هي النخبة: التي تتوسَّل في أحكامها بمقاييس نظرية، أما السواد الأعظم من المجتمع، فمعيارُهُ الأول للحكم على الأشياء ـ ومنها قضايا السياسة وأهدافها العليا ـ (هو) **المصلحة**، بل والمصلحة بمعناها الماديّ العيانيّ. وما لم تتبيَّن مصلحةٌ في التوحيد الوطني أو فائدةٌ مادية، فلن يجريَ وراء هدفه أحدٌ. وهي تتبيَّن ممَّا يتحقَّق في جبهات الاقتصاد والاجتماع والحقوق السياسية من إنجازات ملموسة.

هذا نمطٌ آخر من التوحيد الوطني (التوحيد الجاذب) يختصر على نفسه طريق الإنجاز ويفكّك العُقَد ويزيل العوائق. وإذا كان من حَسَنَاته أنه يحْفظ لفكرة التوحيد اعتبارَهَا ويرغِّبُ فيها ويجنّبها مقاوماتٍ اجتماعيةً - هي في غنًى عنها - فإنّ أكبر حَسَناته أنه يُطْلِق طاقات المجتمع المحجوزة من أصفادها ويزجُّ بها في المعركة: معركة بناء الوطن. ها هنا لا يصبح التوحيد عملاً حصرياً للدولة، وإنما يغدو عملاً للدولة والمجتمع على السواء.